

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ У БАЧЕННІ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

Іван Лусий

У заголовку публіцистичного виступу 1990 р. Вілен Горський досить радикально сформулював питання: чи маємо ми нині українську національну філософію?¹ Через шість років він чи не вперше ввів у назву вагомої історико-філософської праці, присвяченої розвитку вітчизняної філософської культури, означення «українська філософія»². Однак навряд чи можна цей його акт вважати категоричною однозначною відповіддю на раніше поставлене ним питання.

Якщо Д. Чижевський мислив українську філософію не стільки як певні культурні реалії, а радше як бажане й можливе (що й дало підставу деяким нинішнім іронікам потрактовувати цю філософію як утопійний проект Чижевського), то для В. Горського вона була емпіричною дійсністю. Але Горський-дослідник розглядав національно-культурну ідентичність предмета свого аналізу не як самоочевидність і вже зовсім не як кон'юнктурну наліпку, а як проблему. Тому в його розмислі тематизоване тут коло питань присутнє не в описово-декларативному, а в аналітичному модусі, а отже, заслуговує на увагу.

¹ Див.: Горський В. С. Не запізнимося до раю, або Чи маємо ми нині українську філософію / В. С. Горський // Україна. – 1990. – Ч. 24. – С. 16–19.

² Див.: Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1996. – 286 с.

Шлях Вілена Сергійовича до проблеми, винесеної в заголовок, пошуки коректного її формулювання і продуктивних способів розв'язання тривали десятиліття. Ще у книжці 1968 р. «Розвиток філософії в Українській РСР», у розділі, підготовленому разом із Володимиром Євдокименком, він ставив це питання досить традиційно для того часу – «Національне та інтернаціональне в історії філософії». Але, по-перше, ставив, бо не сумнівався, що «національний момент» є «відмітною рисою будь-якого філософського вчення», що – попри універсальність (у тодішній термінології – «інтернаціональність») предмета філософії загалом – «предмет кожної філософської системи має більш-менш яскраво виявлені риси національного»³, та водночас оцінив проблемність національної визначеності філософської думки. А по-друге, В. Горський уже тоді виявляв зацікавлення методологічними аспектами історико-філософського дослідження. І через те одним із перших питань, до яких він звернувся і на яких згодом концентрував увагу, було віднаходження того зрізу (для нього – «рівня») історико-філософського мислення, в якому проблема національно-культурної визначеності філософії могла успішно розв'язуватися.

Ще однією методологічною настановою тогочасного бачення обговорюваної проблеми була увага до «особливостей соціального і культурного розвитку нації, в межах якої зросла філософська система»⁴, тобто до генетичного аспекту проблеми. Цей останній, згідно з досить усталеним на той час налаштуванням,

³ Див.: Горський В. С., Євдокименко В. Ю. Національне та інтернаціональне в історії філософії / В. С. Горський, В. Ю. Євдокименко // Розвиток філософії в Українській РСР. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 34.

⁴ Там само. – С. 33–34.

доповнювався аспектом функціональним – «національним значенням філософської теорії»⁵. Та ще істотнішим у той час для нашого дослідника був пошук конкретних виявів національно-культурної ідентичності філософії. Вони віднаходились як у виборі філософом предмета розмислу, так і в характері розв'язування поставлених ним проблем⁶. Адже, на думку В. Горського, матеріалом для узагальнень мислителя слугують «насамперед здобутки власної національної культури», і саме в цій культурі визрівають «питання, на які повинна відповісти її філософія»⁷.

У статті широко не обговорювалися критерії «визначення національної природи певної філософської системи»⁸. Проте, розглядаючи під цим кутом зору мову, автор не був схильний надавати їй істотної критеріальної ваги, посиляючись при тому на тотальну латиномовність середньовічної філософської думки, яка не позбавила останню «специфічних національних ознак»⁹, і на франкомовність писань Ляйбніца, що не є підставою віднесення цього мислителя до французької філософії.

Логіка міркувань В. Горського у реферованій праці тут передана доволі схематично. Сам же він насправді прагнув уникати схематизму. І свідченням цього може бути хоча б

⁵ Там само. – С. 34. До речі, ті самі два смислових моменти наголошує у нещодавній праці Василь Лісовий: 1) дослідження соціально-культурного середовища, в якому жив і діяв філософ; 2) увага до філософських ідей і теорій, що стали важливим явищем інтелектуального життя нації (див.: Лісовий В. С. Українська філософія в контексті національної культури / В. С. Лісовий // Історія української філософії : підруч. / С. В. Бондар та ін. – К. : Академвидав, 2008. – С. 23, 25, 34).

⁶ Горський В. С., Євдокименко В. Ю. Національне та інтернаціональне в історії філософії. – С. 34.

⁷ Там само. – С. 34–35, 38.

⁸ Там само. – С. 35.

⁹ Там само.

застереження, що стосується детермінації філософського процесу відповідними потребами спільноти: «Не кожне філософське вчення, що зросло на ґрунті даної нації, має для неї національне значення, і не все національно значиме належить за своїм походженням до цієї нації»¹⁰.

Я звернувся до цього давнього тексту не з суто історичних міркувань. Річ у тім, що в ньому – попри явні відбитки того непростого часу, котрі, щоправда, стосуються не так смислових наголосів (вони оприявлені в навмисно широкому цитуванні), як термінологічного вбрання думки, – окреслені певні дослідницькі сюжети, до більшості яких В. Горський згодом повертався неодноразово.

Це, по-перше, пріоритетна увага до методологічних зрізів проблеми. По-друге, співвідношення філософії та культури в кількох можливих аспектах. По-третє, критерії національно-культурної ідентичності філософії і способи оприявлення національно-культурного ідентитету. Нарешті, соціокультурні чинники конституювання останнього.

У сфері методології історико-філософської науки ще наприкінці 1980-х рр. В. Горський особливо наголошував необхідність переключення досліджень у реєстр культури¹¹. Таке переключення було для нього мето-

¹⁰ Горський В. С., Євдокименко В. Ю. Національне та інтернаціональне в історії філософії. – С. 36.

¹¹ Див., напр.: Горський В. С. Історія філософської та суспільної думки як компонент національної самосвідомості / В. С. Горський // Проблеми філософії. – 1991. – Вип. 90. – С. 6. Позиція Горського певним чином перегукується з ідеєю сингулярної історії філософії П. Рікера. У ній твір, філософський текст постає «як об'єкт культури» (Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. – К. : КМ Academia ; Пульсари, 2001. – С. 72). Варто провести паралель і з позицією К. Гірца, яку той називає «етнографічною». Розглядати мислення з такої позиції означає розглядати його «через описання світу, в якому воно набуває того чи іншого смислу» і з'ясувати, «що думка виявляється існуючою в різних культурних формах і соціальних вимірах» (Гирц К. Как мы сегодня думаем : к этнографии современной мысли / Клифорд Гирц // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 2. – С. 7, 8).

дологічною перебудовою історії філософії¹². Почалася така перебудова із засадничої констатації того, що «форма наукової теорії не є єдино можливим способом існування філософії – специфічної сфери духу, зовсім не тотожної науці»¹³, що філософська теорія є професіоналізованою модифікацією більш загальної філософської діяльності. У руслі гегелівського трактування філософського процесу, що його Д. Чижевський кваліфікував як раціоналістичне, цю обставину можна також інтерпретувати як універсальний феномен трансгресії філософії в інші духовно-культурні форми, яка за особливих умов розвитку української культури набула у ній особливого поширення.

Смислові акценти В. Горського інші: в історії філософії, доводив він, «йдеться насамперед про філософські ідеї, без огляду на те, чи вони належать до певної філософської системи, що обґрунтовується відповідно до канонів філософської науки, чи становлять глибинне світоглядне підґрунтя літературно-мистецької, політичної, релігійної, наукової діяльності тощо»¹⁴. Тим самим В. Горський стверджував плюралізм форм буття філософії в культурі.

Серед основних таких форм, поруч із філософською теорією, названі ще у згаданому тексті 1987 р. конкретні наукові теорії, публіцистичні дискурси, літературна і загалом мистецька критика, художня творчість тощо (звісно, за умови їх філософської значущості).

¹² Див.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі / Вілен Горський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 2. – С. 20.

¹³ Там само. – С. 18. Як зауважує В. Горський, уперше цю тезу він висловив у передмові до першого тому тритомової «Історії філософії на Україні» (К. : Наук. думка, 1987).

¹⁴ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії : підруч. / В. С. Горський, К. В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – С. 24.

Тому предметом історії української філософії є для В. Горського «національно визначене буття філософії як складової частини культури українського народу»¹⁵, тобто «той глибинний смисложиттєвий зміст, що утворює філософський базис цієї культури»; і цей зміст доводиться видобувати «з усього масиву надбань у сфері культури»¹⁶. У дослідженнях філософської культури Київської Русі він демонстрував екзегетичне мистецтво оприявнення філософського змісту нефілософських (зокрема художніх і релігійних) текстів культури.

Звертання до культурологічного підходу в історико-філософському дослідженні давало змогу, по-перше, долати надто амбітну позицію філософії щодо культури; традиційно філософія, як стверджує Андрій Пеліпенко, вважала себе винесеним за дужки культури Оком Бога, її законодавчим центром, тоді як насправді упродовж усієї своєї історії залишалася частиною культури, підпорядкованою законам самоорганізації загальнокультурного цілого¹⁷.

По-друге, – поставити під сумнів просвітницьке тлумачення історії філософської думки як безособистісного процесу; не тільки відшукувати в цій історії гуманні сенси через її «індивідуалізацію», акцентування особистісних вимірів філософського процесу, зрештою, як наполягав Мераб Мамардашвілі, увиразнення етичної, людинотвірної вартості думки, її прямого стосунку до людської гідності, а й з'ясовувати своєрідність суб'єкта філософування у

¹⁵ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 8.

¹⁶ Горський В. С. Україна в історико-культурному вимірі. – С. 21–22.

¹⁷ Див.: Пеліпенко А. А. Теоретическая культурология (размышления над книгой) / А. А. Пеліпенко // Личность. Культура. Общество. – 2007. – № 4. – С. 413–415.

певній національній культурі з притаманним йому особливим типом мислення¹⁸. Адже в культурологічному ключі філософська думка минулого розглядається в контексті історії національної культури. При тому з'ясовується, яке місце посідає філософія у системі національної культури. Під цим кутом зору В. Горський бачить у філософії самосвідомість культури, узагальнений вираз духу нації, втіленого в культурі. Як видно, саме в цьому моменті культурологічний підхід перетинається з етнокультурним. Адже історія культури, як резонно визначає її Леонід Баткін, – це історія смислових світів, а розуміння кожного з них є досягненням особливого цього світу¹⁹.

Разом з тим культурологічна стратегія посилювала увагу до диференціації певних історичних і національних типів мислення, стильових єдностей чи національних парадигм у поліфонії всесвітнього філософського полілогу; до «обігу» філософських ідей у духовній культурі спільноти, а отже, до, за висловом Канта, резонуючої філософської публічності; до культурного контексту, в якому здійснюється переформулювання традиційних філософських проблем і модернізація способів їх трактування і розв'язування; до ступеня релевантності актуалізовуваних тут і тепер проблем станові духу відповідної культури.

Нарешті, перемикання історико-філософського дослідження в реєстр культури дає можливість переглянути погляд на розвиток філософії як лінійний процес акумулювання інформації (за аналогією до нагромадження наукових знань), бо спонукає до його

¹⁸ Див.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 21.

¹⁹ Див.: Леониду Михайловичу Баткіну – 75 лет : Интервью редколлегии «Одиссея» с юбиляром // Одиссей : человек в истории : [альманах] / гл. ред. А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 2007. – С. 493.

інтерпретації як плюралістичного багатоголосся, діалогу/полілогу. Діалогу не тільки різних епохальних форм, в якому увиразнюється тяглість розвитку національної філософії в межах орієнтації на спільні цінності²⁰ (тобто в руслі національної традиції), а й різних національних типів філософування. Тут отримуємо підстави вести мову не лише про філософію, а й про *філософії*.

Ще однією методологічною проблемою, пов'язаною зі щойно обговорюваною, було для В. Горського питання про основні аспекти здійснення історико-філософського дослідження, яке постало як проблема стратифікації історико-філософського знання, оскільки йшлося про рівні відповідного дослідження.

Якщо репрезентанти сучасної «історії ідей» розрізняють філософську історію філософії та історичну історію філософії, а Поль Рікер обговорював своєрідність системної і сингулярної історії філософії, то в обох означених випадках ієрархізація, рівнева природа цих площин дослідження очевидна. Вирізнені В. Горським площини якраз потребують обґрунтування у статусі рівнів, але, на жаль, не отримують його. Утім, таке обґрунтування навряд чи можливе, бо йдеться про речі, котрі перебувають у координаційному відношенні, тобто про *аспекти*.

У статті 1993 р. вичленовано три рівні: 1) дослідження історії філософської думки; 2) дослідження української філософської культури, тобто тих філософських здобутків, котрі мали «значення для культурного життя українського народу» (тут світ текстів розглядається як «частина світу культури з наголосом не на

²⁰ Див.: Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 18.

походженні тексту, а його функціюванні»²¹; аналогом цього аспекту в «новому історизмі» можна вважати екстратекстовий аналіз, тоді як попередній аспект корелює з текстуальним та інтертекстуальним аналізами у названій стратегії); 3) історія української філософії як розвитку української національної самосвідомості, її глибинних філософських підстав²².

Повертаючись до цієї проблеми у пізніших публікаціях, В. Горський переглядав і уточнював свою позицію. Зрештою, він обмежив перелік «рівнів» двома першими, до того ж найперший потрактував як «історію професійної філософської теорії в Україні»²³, звузивши таким чином простір його компетенції. Разом з тим дослідженню розвитку філософії української національної ідеї В. Горський згодом відмовив у статусі окремого рівня чи аспекту історико-філософського дослідження. Відмова була виправдана тим, що початкове розрізнення «рівнів» здійснювалося за різними критеріями: для перших двох це був, умовно кажучи, статусний критерій, а для третього – змістовий, предметний.

Залишилося нез'ясованим і питання про те, чи культурологічна стратегія історико-філософського дослідження реалізується в обох остаточно визначених аспектах, чи тільки у другому з них.

Ще раз повернувшись до цієї методологічної проблеми у книжці «Біля джерел» (2006), В. Горський звертається до досвіду П. Рікера і, враховуючи міркування Е. Брейє, відмовляється від стратифікації історико-філософських стратегій, повівши мову про неієрар-

²¹ Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 26.

²² Див.: Там само. – С. 27.

²³ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 24.

хізовані типи історико-філософських досліджень. Їх знову три: 1) історія філософської думки як реконструкція філософської культури; з цього починається і цим завершується дослідження; 2) історія філософської теорії у її шкільній та академічній формах; 3) історія філософів у неповторності їхніх ідейних досягнень²⁴.

Із наявних у тексті конотацій можна зробити висновок (сам автор його однозначно не формулює), що культурологічний підхід в історії філософії може реалізуватися не тільки у першому (що самоочевидно), а й у третьому типі історико-філософських досліджень. Адже саме тут історія філософії постає «як арена і результат діяльності суверенних творчих особистостей»²⁵.

Саме з цією обставиною пов'язаний один зі способів виходу дослідника безпосередньо на проблематику національно-культурної ідентичності філософії, зокрема на питання про чинники її конституювання. Коли це питання розглядав Д. Чижевський, то особливого значення надавав тій обставині, що українське культурне життя не було усамотійненим і відокремленим²⁶. Парадокс у тому, що потужно діяв відсутній чинник, точніше – відсутність визначального політичного чинника – власної держави. Не оминув такої історичної кривди і В. Горський. У цьому зв'язку він зазначає опосередкований, «секундарний» характер взаємодії української культури з культурами Заходу

²⁴ Див.: Горський В. С. Біля джерел : нариси з історії філософської культури України / Вілен Горський. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 22–27. Ця позиція вже знайшла застосування в історико-філософській практиці (див., напр.: Печеранський І. Предмет та завдання історико-філософського українознавства / І. Печеранський // Українознавство. – 2006. – Ч. 3. – С. 82–89).

²⁵ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 20.

²⁶ Див.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К. : Орії, 1992. – С. 15.

і Сходу, але не наголошує на вимушеному, штучному характері цієї вторинності. Мені здається продуктивним в історико-філософському ключі акцентування В. Горським тієї обставини, що засвоєння – хай і опосередковане – мислительних надбань іншої культури питомою засвідчує, по-перше, наявність в останньої достатніх передумов, аби засвоєним скористатися; по-друге, здатність до акультурації запозиченого, тобто його трансформації відповідно до завдань, які стоять перед культурою, котра запозичає²⁷, бо тільки таке достосоване може функціювати в іншій культурі.

Загалом кажучи, В. Горський керувався думкою про те, що особливості української філософії визначаються умовами національного буття²⁸. А серед таких умов заслуговує на увагу культурно-історичне розташування України між Заходом і Сходом, що, на його думку, гранично загострює проблему вибору власного шляху в неоднозначному, невизначеному світі пограниччя, в якому покладатися на однозначну логічність і лінійну раціональність непродуктивно. Водночас та ж ситуація «між» стимулює розвиток здатності до діалогу, а отже, й відкритий характер мислення, толерантну позицію мислителя (тут достатньо згадати Памфіла Юркевича).

Ще одним чинником своєрідності українського філософування Горський вважав обставини, які задали «стяжений» тип розвитку української культури, напласкування різних епохальних культурних парадигм в

²⁷ Див.: Історія філософії на Україні : у 3 т. – Т. 1 : Філософія доби феодалізму / [ред. кол. : В. М. Нічик (відп. ред.), В. С. Горський, М. В. Попович та ін.]. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 10.

²⁸ Див.: Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія) : Філософські нариси / Вілен Горський. – К. : Центр практ. філософії, 2001. – С. 17.

одному й тому самому артефакті, своєрідний синтез культур різних епох. Продиктовано це необхідністю реалізувати упродовж невеликого історичного проміжку серію культуротворчих проектів, які в умовах «нормального» розвитку здійснювалися тривалий час через низку етапів.

Переходячи до своєрідності українського філософування, В. Горський показує, що вона визначається не предметом філософської рефлексії (ним завжди є всезагальне), а суб'єктом творчості. І культурологічна стратегія спрямована на досягнення історії філософії «як історії діяльності творців, авторів та інтерпретаторів учень і систем, що несуть на собі неповторний відбиток їхнього суб'єктивного світу»²⁹ і водночас виражають дух тієї культури, в колі якої вони існують³⁰. Адже В. Горський приєднується до думки Д. Чижевського, що «саме нація... постає тут реальним співсуб'єктом філософського мислення кожного суб'єкта-особистості, що філософує...»³¹. Тому виникає питання про критерії віднесення індивідуального суб'єкта філософування до певної національної культури.

Беручи за основу досвід Чижевського у підході до цього питання, Горський не просто відтворює його позицію. Втім, Чижевський лише побіжно розглядає ці критерії, більше уваги приділяючи оригінальним прикметам національної філософської культури і способам їх оприявлення. Горський, по-перше, обговорює такі критерії, які у його попередника взагалі не фігурували (це, зокрема, «генетичний»).

²⁹ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 11.

³⁰ Див.: Там само. – С. 15.

³¹ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 13.

По-друге, над територіально-державним моментом, тільки згаданим у Чижевського, він розмірковує досить змістовно, співвідносячи його з перебуванням мислителя в «національно-культурному просторі»³² або «терені культури України»³³. Тобто наголос перенесено з простору фізичного на духовний. Хоча й перший як природний світ певної спільноти вартий уважнішого розгляду.

Мовний критерій Горський, як і Чижевський, вважає недостатнім, проте не відмовляє мові у критеріальності. На жаль, така позиція спеціально не обговорюється. А обґрунтовуючи її, варто б, серед іншого, врахувати досвід авторів новаторського «Словника понять європейських філософій», котрі поставили собі за мету розглянути, як способи артикуляції, мовного втілення думки впливають на форми філософування. Потрібно врахувати й те, що згадана «недостатність» історично-ситуативна. Щодо української культурної ситуації другої пол. ХІХ – поч. ХХ ст., то звертання українських мислителів, як і інших культурних діячів тієї доби, до російської мови не означало, ніби вони реалізували вільний вибір і тим самим – акт культурної самоідентифікації. Адже можливість такого вибору для них не існувала майже тією самою мірою (хоча не у тій же модальності), що й свого часу для Юрія Дрогобича щодо латини.

Докладно не обґрунтовує В. Горський і відмову від використання генетичного критерію. Бо й справді, коли віднести його до моментів, «одержаних “саме собою”, від природи чи долі»³⁴, то треба зважати на те, що

³² Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 32.

³³ Горський В. С. Історія української філософії. – С. 19.

³⁴ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 33.

«на біологічному рівні успадкування національних ознак культури» не відбувається³⁵. Але під *gente* все частіше розуміють не властиво біологічний чинник, не буквально «молоко матері», а впливи первинного родинного оточення, його духовну атмосферу, потрапляння індивіда з перших життєвих кроків у простір певної національної культури.

В. Горський, як і Д. Чижевський, розглядає самосвідомість суб'єкта культурної дії, його усвідомлену причетність «до місцевих культурних традицій»³⁶ у площині її критеріальності. Він застерігає від абсолютизації цього суб'єктивного чинника, бо акт отождолення себе з певною культурою ще не гарантує *права* бути її речником. Тобто у цьому акті суб'єкт не набуває здатності бути голосом нації, виразником її духу. Натомість Горський звертається до питання про належність мислителя до національного культурного простору, в якому формуються, циркулюють і діють його ідеї. Можливо, тут варто б говорити про стосунок мислителя з національною філософською традицією. У цьому випадку мали би справу з «овнутрішненою» пов'язаністю, тоді як у попередній ситуації можливий і момент випадковості. Тим більше, що у нашого історика філософії просторові параметри іноді набувають несподіваного механічного відтінку. Наприклад, він розташовує *всередині* національної культури багатонаціональні регіональні субкультури³⁷, тобто веде мову про механічну просторову прив'язку культурних явищ у межах фізично-просторової моделі національної культури, її «території».

³⁵ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 31.

³⁶ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – С. 16.

³⁷ Див.: Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 27.

Поруч із самосвідомістю мислителя критеріальною вагою наділені прикмети національного характеру, відбиток яких – попри значні труднощі – можна виявити в інтелектуальних продуктах мислителя³⁸. Д. Чижевський тут робив наголос на спонтанному вияві етноментальності спільноти, культуру якої репрезентує мисленик, бо вважав домінантним чинником цієї сфери архетипи, котрі складаються у правічних надрах народного життя. В. Горський схильний надати перевагу раціональнішим моментам, із якими пов'язував *право* мислителя на соціальну репрезентацію власної спільноти. Варто додати, що таке право корелює з обов'язком перед культурою, на користь якої здійснено особистісний вибір, з відповідальністю за її майбуття.

На завершення В. Горський зауважує, що застосування обговорених критеріїв може стати продуктивним за умови його системності.

Та сама засада системності здатна слугувати ключем до з'ясування національно-культурного ідентитету філософії певної спільноти. Бо ж, узята окремо, кожна прикмета, яка, скажімо, для української філософської думки здається специфікуючою, може характеризувати і якусь іншу з множини можливих філософій. А система таких прикмет вирізняє «специфічний тип мислення української культури»³⁹ і виражає своєрідність власне українського бачення світу⁴⁰, тобто складає українську філософську традицію – наявну або таку, що тільки формується. Річ не в окремих особливостях, наполягає В. Горський, а в їх неповторному поєднанні⁴¹.

³⁸ Див.: Там само. – С. 31–33.

³⁹ Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 21.

⁴⁰ Там само. – С. 27.

⁴¹ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 35.

Узагальнюючи досвід осмислення цієї проблеми попередниками, він перелічує такі особливості українського філософування, виявлені ними: інтровертивність мислення, індивідуалізм як його засада, етичне спрямування думки, панестетизм та іронічне світо-ставлення, поєднані з емоціонально-чуттєвим світо-сприйняттям (останнє вже традиційно означається як кордоцентризм) тощо⁴².

Погодившись із підставністю таких означень, історик української філософії мав би відтак з'ясовувати, яка з уже визнаних (або інша) прикмет українського філософування виконує системотвірну роль. Прямого формулювання такого завдання у текстах В. Горського не знаходимо. Проте імпліцитно пошуки його розв'язання, здається, містяться в міркуваннях і про софійність української філософської думки⁴³, і про її схильність до екзистенціально-антропологічної редукції кола філософських проблем⁴⁴.

Тут варто зазначити, що софійність прочитується не лише як примат одного з альтернативних способів філософського мислення (софійного) над іншим (епістемно-дискурсивним). Вона означає і відданість життєвій мудрості – здатності бачити будь-яку екзистенційну проблему у контексті певного розв'язання граничних смисложиттєвих питань. Зрозуміло, що така «мудрісна» настанова необхідно корелює зі згаданою екзистенціально-антропологічною редукцією всього кола філософських питань, тобто їхній зв'язок системний за самою своєю природою.

⁴² Див., напр.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 34.

⁴³ Див., напр.: Там само. – С. 21–22.

⁴⁴ Див.: Горський В. С. Історія української філософії. – С. 125. Сергій Кримський визначав це як смисложиттєве усвідомлення сутнього.

В окресленій щойно системі мислення, на думку В. Горського, всезагальне «осягається як своя власна доля», філософські висновки отримуються на основі осмислення сенсу власного життя⁴⁵. А для історика філософії головне завдання полягає в тому, щоби «з'ясувати специфічну національно зумовлену конкретизацію загальносвітоглядної проблеми “людина – світ”»⁴⁶. Така конкретизація, вважав В. Горський, може – згідно з екзистенціально-антропологічною парадигмою – відбуватися через розгляд проблеми «я і Україна», де Україна становить ближній, але визначальний горизонт межових підстав «мого» буття, а також через осмислення проблеми «українці і світ», тобто з'ясування місця своєї спільноти у глобальному просторі. У процесі рефлексування над національною ідеєю виявляються «риси українського національного духу і характеру, що відображені в результатах філософської творчості»⁴⁷, зокрема у стилі та способі мислення українських філософів⁴⁸.

Тут, на думку В. Горського, диференціювальними моментами можуть слугувати відносно стабільна ієрархія філософських проблем, тобто що саме вважається сутнісно важливим, а що – малозначущим; власне кажучи, йдеться про відповідність кола досліджуваних проблем духові тієї культури, теоретичним осередкам якої філософія є; домінуючі способи, підходи до розв'язання проблем; пріоритетні форми артикуляції результатів розмислу; ступінь уваги до аргументації та найпоширеніші способи обґрунтування⁴⁹.

⁴⁵ Див.: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі. – С. 22.

⁴⁶ Там само. – С. 27.

⁴⁷ Там само. – С. 18.

⁴⁸ Див.: Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 33.

⁴⁹ Див.: Там само. – С. 12.

Ці моменти необхідно корелюють зі специфічними нормативно-ціннісними структурами, які загалом регулюють поведінку в межах цієї культури, з її світоглядною матрицею.

Варто зазначити, що серед переліченого є як власне стильові, так і суто змістові (наприклад, проблемні пріоритети) визначники ідентичності філософії. Так само гетерогенні і компоненти, що сприяють у В. Горського розрізненню трьох історичних типів української філософської культури – греко-слов'яно-християнського, барокового і романтизму⁵⁰. До таких розрізнявальних моментів дослідник відніс духовно-змістовний, що оприявнює домінуючу в цій культурі модель світу; морфологічний, який стосується як структури філософської свідомості, так і способів функціонування її головних блоків; інституціональний (мабуть, коректніше – статусний), що виражає характер співвідношення філософії з іншими культурними формами⁵¹.

Сумніватися щодо диференціювальної (як і, між іншим, єднальної) здатності цих різнорідних компонентів немає підстав. Сумніви виникають щодо історичності, епохальності типологізуючих характеристик української філософської думки. Очевидно, «греко-слов'янське» (чи «ослов'янене візантійське») стосується не типологічних характеристик давньоруської культури, а її витоків, точніше – одного з джерел. Як відомо, таким джерелом була християнізована, тобто насичена ідеями християнського неоплатонізму, переосмислена в їх дусі візантійською патристикою антична думка. Що стосується типологізуючого ста-

⁵⁰ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 22.

⁵¹ Див.: Там само.

тусу християнства, то він безсумнівний, але не тільки щодо давньоруського філософування, а для всієї по суті європейської філософської культури. Тож це не диференціювальна, а спільна для великого культурного регіону прикмета. До того ж не епохальна, а універсальна. Стосовно ж своєрідності української філософської думки, то під цим кутом зору доречніше констатувати її релігійну природу. Релігійна християнська свідомість була тим визначальним контекстом, у якому формувалася парадигма українського філософування, що задавала призму розгляду межових проблем людського буття. І призма ця, як відомо, притаманна українській філософії на всіх етапах її історії, складає, отже, момент її культурної ідентичності.

Належить дослідити, чи не має таку саму типологізуючу значущість для української філософської думки і бароковість, котра, як намагався я свого часу показати⁵², корелює з дуальністю українського менталітету. Разом з тим заслуговує на увагу питання про спадкоємний зв'язок між романтизмом і бароко (можливо, трансформацію бароковості в романтичність в українській культурі) і причетність обох у їх єдності до національно-культурного ідентитету української філософії. У такому разі визначальним стає не їх стильовий сенс (як це спостерігається в епохальній іпостасі цих феноменів), а властиво парадигмальний. Дослідження може увінчатися і несподіванішим результатом; скажімо, з'ясується, що і бароковість, і романтизм є вторинними, похідними

⁵² Див.: Лисий І. Я. Менталітет і духовна культура українців / Іван Лисий // Філософська і мистецька культура / І. Я. Лисий. – К. : Києво-Могилян. акад., 2004. – С. 8–38.

прикметами чи спорідненими способами оприявлення суттєвішої ідентифікуючої прикмети українського філософування.

Обґрунтування цих гіпотетичних міркувань, опертих на досвід осмислення обговорюваної проблеми В. Горським, може прислужитися змістовнішому окресленню української філософської традиції.

Вілен Горський у всіх своїх працях, навіть підручничого жанру, пропонував формат пошукової, відкритої думки, не претендуючи на володіння секретами безпомилкового мислення. Тому з ним природно полемізувати з різних питань, зокрема й методологічних. Мені, наприклад, здається дискусійною думка про те, що специфічні риси української філософії «визначаються в кожному конкретному випадку залежно від характеру тієї культури, із якою порівнюється філософія України, й вибору тих типологічних ознак, на основі яких визначається спільність чи відмінність національних філософських культур»⁵³. Адже перше твердження хибує релятивізмом, тоді як друге грішить суб'єктивізмом із не зовсім явним конструктивістським підтекстом.

Трохи несподівано звучить у тому ж таки тексті нотка фахового песимізму: мовляв, з'ясування національного характеру української філософії «не може бути успішно реалізоване на рівні сучасного знання предмета»⁵⁴. Але ж, як говорив сам Вілен Сергійович про Дмитра Чижевського, «логіка аналізу не-

⁵³ Горський В. С. Філософія в українській культурі. – С. 35.

⁵⁴ Там само.

минуче приводить дослідника до прориву за межі ним самим визначених кордонів дослідження української філософії»⁵⁵. Думка ця стосується і самого автора «Історії української філософії» рівною мірою. А мої спроби опонувати йому в тих чи інших моментах – це насамперед відгук на відкрите мислення Вілена Горського.

⁵⁵ Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – С. 15.